

تاریخ‌مندی دانش کلام

حسن حنفی

ترجمه محمد مهدی خلجی



تقد و نظر / سال سوم / شماره اول، ۳۷

اشاره:

دکتر حسن حنفی، استاد دانشگاه قاهره و یکی از روشنفکران برجسته و پرکار و انقلابی عرب است. آثار او این ویژگی را دارد که بطور یکسان، از میراث توانمند اسلامی و سنت فرهنگی غرب مدرن بهره می‌گیرد و بر هر دو اشراف دارد. او نه تنها در گستره نظری مسائل اسلامی، که درباره رویدادهایی که در جهان اسلام رخ می‌دهد نیز آراء و آثار فراوانی دارد. از آن میان می‌توان از مقدمه او بر ترجمه عربی کتاب «حکومت اسلامی» مرحوم امام خمینی یاد کرد.

این مقاله نخستین مقاله‌ای است که از او به زبان فارسی درمی‌آید. ورای درستی و ناراستی آراء و باورهای او، آنچه مهم است آشنایی با اندیشمندی بزرگ و نامور از دیار و فرهنگ عرب و گشایش افق‌هایی نو برای پژوهش در کار و بار دانش‌دین و مشکلاتی نظری و عملی جامعه دینی است.

نخست: تاریخمندی به چه معناست؟

«تاریخمندی» به معنای پیدایش، پاگیری و بالندگی پدیده‌ای، در جامعه‌ای ویژه با زمینه‌ها و جغرافیای مرزبندی شده و در دوران زمانی ویژه، است. اندیشه، پدیده است، و پدیده‌های فکری پدیده‌هایی اجتماعی‌اند، و پدیده‌های اجتماعی پدیده‌هایی تاریخی‌اند. هیچ چیز اندیشه‌مندی جز در جامعه و تاریخ پدید نمی‌آید.

مفهوم تاریخمندی لزوماً با مفهوم غربی *Historicité* پیوند ندارد؛ تاریخمندی چیزی است که در میان ما رخ داده است، تاریخ رشد و پیدایش فرقه‌های اسلامی [که بیان] تاریخ فرقه‌ها و ساختار عقاید است، مانند علم کلام تاریخمند است. پیشینیان و امروزیان را بنگرید. بنابر قانون کنش و واکنش، دو طرف نقیض و مرز میانه؛ تفریط و افراط و اعتدال.^۱ بنابر این دانش کلام دانشی تاریخی است که در طرف ویژه‌ای پدید آمده، در محیط ویژه‌ای بالیده، در دوران تاریخی ویژه‌ای کمال یافته و در دوران تاریخی دیگری فروپاشیده و نابود شده است.

تاریخمندی به معنای فروغلتیدن در خطای فروکاست‌گری تاریخی (*Historical Reductionism*) نیست، هم‌چنین وابستگی به گرایش تاریخ‌باوری (*Historicism*)^۲ به معنای انکار صفت مطلق بودن اندیشه، بویژه اندیشه‌ای دینی مانند دانش کلام، نیست. مطلق در ساختاری که تاریخ از آن پرده برمی‌دارد، آشکار می‌گردد. مطلق از میان ساختار ذهن بشری یا ساختار واقعیت انسانی یا دیالکتیک تاریخ سر بر می‌کشد و از فروتنی دانشمندان و نزدیکی آنها به واقعیت بنیادگذاری و برهان‌سازی بر دانش‌ها حکایت می‌کند. همچنان که بر پاکی درون و راستی احساس بدور از ادعای حقیقت و مزایده در دین دلالت می‌کند؛ تا هنگامی که دانشمندان، انسانی است که حواس خود را به کار می‌گیرد و برای ادراک و تفسیر و دریافت پدیده با ذهن خود استدلال می‌کند، و تا هنگامی که متون تاریخی را به مثابه ساخت مایه دانش خود می‌خواند، و تا هنگامی که زبان مورد اتفاق مردمان را در معناهای آن به کار می‌گیرد و آرمانهای اجتماعی ویژه‌ای دارد. همه اینها او را



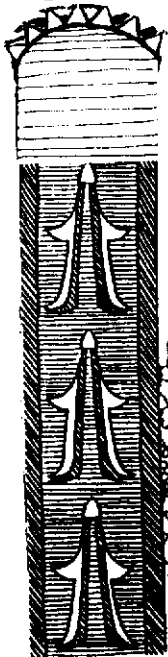
چنان می‌کند که درمی‌یابد وضعیت او نسبی است، و دانش او اجتهادی بشری است، و حقیقت، [تنها] نزدیک شدن به آن و صورت‌بندی آن است. همه چیز از اوست و همه چیز به خود او بازمی‌گردد. این فروتنی علمی به ایمان مؤمنان نزدیکتر است، از فریفتاری و غرور و ادعایی که دانشمند را وامی‌دارد تا اجتهاد ویژه خود و ذات دانش را یکی بینگارد، و نگرش شخصی خود و نفس حقیقت را یگانه پندارد و ایستار نسبی خود و حقیقتی را که همه به سوی آن می‌کوشند، یک چیز بداند. این مطلق بودن علمی مرزبندی شده‌ای است که می‌توان آن را شناخت و توصیف کرد، و از سر هوس و شتابزدگی و اعلام ایمان در برابر توده مؤمنان در دولت «دانش و ایمان» نیست. وظیفه و تحدی علمی اثبات مطلق نیست، بل شناخت زایش و بالندگی و کمال‌یابی آن است. تا هنگامی که مطلق، موضوع شناخت است، جز تعریف شده و مرزبندی شده نمی‌تواند باشد؛ پدیده‌هایی دارد که می‌توان آن را تثبیت کرد و قانونهای آن را شناخت، و انگاره‌ها و تصوراتی تعریف شده‌ای دارد که از میان آنها می‌توان مطلق را دریافت، و نیز زبانی دارد که می‌توان با آن زبان مطلق را بیان کرد. مطلق بودن دینی ناعلمی، هوس و شهوت و شتابزدگی در داوری و بل مزایده در ایمان است و بیگانگی با واقعیت و دوری از آن را باز می‌تاباند. ولی مطلق بودن ایده آل، پاک و پالایش و ایمان عقلی و حس کردن وظیفه و خودآگاهی بهمسئولیت فردی است، حس کردن زیبایی و دریافتن جلال و تاکید بر نیک رفتاری [= عمل صالح] چونان نمادی از نمونه برین و ایده آل است، زهدورزی در دنیا و امید به آخرت است.

تکیه دانش کلام در پیدایش و تکامل خود بر متون دینی بدین معنا نیست که دانش کلام در موضوع یا روش یا ساختار و یا حتی در نتیجه‌های خود دانشی مطلق است. متون دینی یکی از عوامل پیدایش آن هستند، هم چنانکه این متون یکی از عوامل پیدایش آن در هر زمان، درخور شرایط و زمینه‌های آن زمان هستند. متون دینی همه جای یکی هستند ولی زمینه‌های اجتماعی و تاریخی، دگرگون شونده‌اند. عیب دانشمندان این است که یکی از مرحله‌های تاریخ را در مقام مرحله نخستین و فرجامین ثابت می‌کنند و وظیفه امروزیان را شرح گفته‌های پیشینیان می‌دانند و در امکان، بدیع‌تر از آنچه پدید آمده نمی‌بینند و باور دارند که گذشتگان سفره سخن را یکسر بلعیده و برای نسلهای بعد چیزی برجا ننهاده‌اند. اکنون از جنبش سلفی‌گری و فعالیت مردمی بودن آن شکایت می‌کنیم. تا هنگامی که متون دینی همواره بر پایه نیازهای عصر، فهمیده می‌شوند، در چنگ نیازها و کاربست و به کارگیری آنها، پدیده‌ای تاریخی می‌شوند و پاره‌ای از دیالکتیک





اجتماعی و حرکت تاریخ می گردند و متونی مستقل از تاریخ نیستند؛ سرچشمه دانشند و خود موضوع دانش نیستند. متون دینی خود متونی تاریخی اند که در زمینه های اجتماعی ویژه ای که به نام «اسباب نزول» شناخته می شوند، پیدا و پدید آمده اند و به نام «ناسخ و منسوخ» خوانده می شوند، زیرا بر طبق زمان و نو شدن نیازهای جامعه و تنوع تواناییهای آدمی تحول و تکامل یافته اند، از آن نظر که منابع شریعتند. با همین هدف دانشهایی رویده اند که علوم قرآنی و در خدمت بیان تاریخمندی متون، از نظر پیدایش و تحول یابی و کمال یابی شان هستند؛ از نظر جمع و ترتیب زمانی و مکانی آنها (نزول و نسخ) از نظر تصور و نظام آنها (مکی و مدنی) نمی توان این متون را جز از حیث تحول تاریخی شان دریافت؛ به رغم آن که گردآوری آنها به گونه ای توفیقی (و بسته)، یعنی بنا بر ساختار نه در پی و پیروی تاریخ، به انجام رسیده است. اسلام که خود در طول بیست و سه سال این متون پراکنده را گرد آورده («تنجیم»)، حلقه تاریخی ویژه ای در تحول و تکامل وحی عام از آدم تا محمد است و قرآن واپسین حلقه در صحف ابراهیم و موسی، پس از زبور داود و تورات موسی و انجیل عیسی است و شریعت اسلامی، فرجامین صورت بندی شریعت وحی از هنگام شریعت آدم و نوح است و در همه اینها اتصال [به حقیقت] نزدیکتر است از انفعال. اسلام در دین حنیف نخستین، دین ابراهیم، ریشه دارد. و بازنگری تاریخ وحی و تاریخ پیامبران و تاریخ امتهای پیشین است، تحقیق تاریخی متون دینی پیشین - راست و ناراست آن - است، آنچه به تواتر گزارش شده و آنچه احبار با دست دسیسه به آن افزوده اند یا دگرگون ساخته اند و آنچه رهبان، کثر دریافتند و متالهان بدان افزوده اند.



دوم: جلوه های تاریخمندی

تاریخمندی دانش کلام در تاریخ
فرقه ها و تاریخ نظام یعنی قواعد عقاید
و تاریخ فرهنگ و تاریخ عصر یا زمان
آشکار می گردد.
تاریخ فرقه ها اثبات می کند که
فرقه های کلامی در بستر اجتماعی و

سیاسی ویژه‌ای که تاریخ‌نگاران فرقه‌ها توصیف کرده‌اند،^۳ پدید آمده‌اند. معتزله با همهٔ رایبایش و اشاعره با همهٔ عقایدش و خوارج با همهٔ شاخه‌هایش و شیعه با همهٔ گونه‌هایش، در میان رویدادهای ویژهٔ فکری یا سیاسی و در پی اختلاف در رای و باور یا اختلاف در ایستار سیاسی پدید آمده‌اند. معتزله با اعتزالِ اصل، و اشاعره از مناقشه دربارهٔ شایستگی و شایسته‌تر، و خوارج در پی حکمیت، و شیعه به سبب امامت و باور به خلافت بی فاصلهٔ علی [ع] پدید آمدند. و هر فرقه کوچکی نیز به دلیل اختلافی فرعی، در رای یا ایستار سیاسی جزئی، با فرقهٔ اصلی سر برآورد. نام فرقه‌ها یا برگرفته از نام بنیانگذاران آنهاست. مانند اشعریه و جهمیه و نظامیه و هذلیه و جاحظیه و معمریه و جبائیه و... - یا از نام جنبشهای تاریخی و ایستار فکری و سیاسی آنها گرفته شده است. مانند معتزله و خوارج و شیعه - و یا به لحاظ باورها و عقیده‌های آنهاست. مانند صفائیه و مشبهه و قدریه و امامیه و حشویه و مرجئه و... . متکلمان [نیز] در طبقه‌هایی جای می‌گیرند؛ طبقه‌های معتزله مانند دیگر طبقه‌های فقیهان و صوفیان است و طبقه‌ها نسلهایی هستند که در گسترهٔ تاریخ از پی هم آمده‌اند.^۴ فرقه‌ها رقیب یکدیگرند؛ خود را دارای چیزهایی می‌دانند که باور دارند دیگران ندارند. هر فرقه‌ای خود را حق و دیگری را باطل می‌انگارد. او فرقهٔ ناجیه و دیگران فرقهٔ هالکه هستند. او ایمان دارد و اقرار می‌کند، آن دیگران پندار می‌بافند و ادعا می‌فروشند. همچنان که فرقه‌های اسلامی در برابر فرقه‌های غیر اسلامی تحدی کرده‌اند و این خود بر سرشت تاریخی فرقه‌ها دلالت می‌کند. مرزبندی عقاید اسلامی و صورت‌بندی آنها، در رویارویی با عقاید دینهای هم‌روزگار با آنها، یا از ابتدا انجام می‌گرفته - مانند کار ابن حزم در «الفصل» و شهرستانی در «الملل والنحل» - و یا به مناسبت عقیدهٔ توحید - مانند آنچه در «المغنی» قاضی عبدالجبار یا «تمهید» باقلانی هست. باور یهودیان در جستار نسخ و مسیحیان در توحید و سوسفطائیان در نظریه علم و براهمه در نبوت و مهندسان در الهیات - در بحث صفات - و معتقدان به تناسخ ارواح در جستار معاد و... ابطال و رد می‌شده است. نخست اشعری «مقالات غیر الاسلامیین» را نوشت. و قاضی عبدالجبار نیز «الفرق غیر الاسلامیه» را، پارهٔ چهارم کتاب «المغنی» قرار داد.

نظام و قواعد عقاید، تاریخی است و در گذر روزگاران شکل می‌گیرد و پدید می‌آید. هر نسلی به نسل پیشین موضوعی یا انگاره‌ای یا محوری یا ساختاری می‌افزاید. این واقعیت را می‌توان با تتبع تاریخی و زمانی کتابهای عقاید و چگونگی پیدایش آنها، از موضوعهای پراکنده گرفته تا بنیادهای نخستین، دریافت. در نخستین مرحله از آغاز، «دانش کلام» در کار نبود و آنچه



در سده نخست و دوم می گذشت موضوعهای پراکنده و مناقشه های کلی و چالش عقیده ها، بی تدوین مراد و بی ساختار یا دریافت کلی از دانش، بود. آنچه بود ابطالهای دوسویه رهیافتهای گوناگون در فهم عقیده ها و واقعه ها بود، که در کتابهای نخستین معتزله و رساله های یاد شده از آنها در کتابهای فرق باز نموده و آشکار شده است. در مرحله دوم، پس از تدوین از میان فرقه ها، موضوعها آشکار می شد (التنیبه والرد) و از میان موضوعها، فرقه ها (التمهید) و از فرقه ها به موضوعها و از موضوعها به فرقه ها (الابانه، الملل والنحل) و از فرقه ها به موضوعها، بی آن که بر پایه فرقه ها باشد و آنگاه موضوعها بر پایه فرقه ها (مقالات الاسلامیین، الفصل). در مرحله سوم، مسائل در موضوعها نظم گرفتند و موضوعها در بنیادهایی انتظام یافتند که از همه گفته ها و باورهای پراکنده، در موضوعهای ناهمساز، آغاز شده بودند (الانتصار، الانصاف، کتاب التوحید از ماتریدی، المسائل الخمسون از رازی، الدر النضید از هروی). آنگاه موضوعها در فصلها و فصلها در بابها گرد آورده شد (بحرالکلام نسفی، لمع الاذله، الارشاد الشامل جوبنی، اللمع اشعری). آنگاه اصول و بابها در قواعد و اصول به هم ضمیمه شدند (نهاية الاقدام شهرستانی، اصول الدین بغدادی، اساس التقایس رازی، رساله التوحید محمد عبده، المغنی، شرح الاصول الخمسة، المحيط بالتکلیف قاضی عبدالجبار). و در مرحله چهارم، دانش کلام از اصول و پایه ها به بنا و ساختمان گذر کرد؛ در نظریه ذات و صفات و افعال (الاقتصاد، اصول الدین، غایة المرام) و به ساختار سه گانه واپسین دانش، در مقدمات و الهیات و سمعیات (العقیده النظامیة، المحصل، طوالمع الانوار، المواقف، تهذیب الکلام، المقاصد) یا الهیات و نبوات و سمعیات (الحصون الحمیده، التحقیق التام). و در مرحله پنجم و فرجامین، تحول از بنای دانش به عقاید ایمان بر پایه احکام سه گانه خرد و برشماری عقاید درباره خدا و پیامبر صورت گرفت (الفقه الاکبر، العقاید النسفیة، کفایة العوام فضالی، عقیده العوام حزوقی، رساله بیجوری، العقیده التوحیدیة دردیر، جامع زبد العقاید ولد عدنان) و نیز درباره استغناهی خدا از جز خود و نیاز جز او به او (جوهر التوحید قانی، الخریدة البهیة دردیر، وسیلة العبید ظاهری) و از پس همه اینها سقوط الهیات و تسلیم و سرسپردگی یکسره به سمعیات (مسائل ابی الیث).^۵ بنابراین دانش کلام، در مقام قواعد عقاید، دانش تاریخی نابی است که در بستر تاریخ پدید آمده و با تکامل تاریخ کمال یافته است. و می توان مراحل آن را مانند هر پدیده زنده دیگری، از زایش گرفته تا تحول و تکامل و مرگ، بررسی و پژوهید. این دانش در سده های پنجم و ششم و هفتم به کمال خود رسید و پس از آن از



روزگار ایچی و پس از ابن خلدون روی به ویرانی نهاد. از رساله توحید محمد عبده به این سو کوششهای اصلاحگرانه نوری صورت بسته تا قفل ایستایی این دانش را بشکنند و آن را پویا کنند و موضوعها و روشها و هدفهای آن را از دانش کلام کهن به دانش کلام جدید منتقل سازند.

تاریخمندی فرهنگ بدین معناست که مجموعه انگاره‌ها و مفهوما و واژگانی که دانش کلام کهن به کار می‌برد، فرآورده فرهنگ کهن موروثی یا مهاجری است که برگرفته از دانشهای زبان عربی یا دانش اصول فقه یا وام گرفته از، بویژه، فرهنگ ترجمه شده یونانی و با بطور کلی فرهنگ ایرانی و هندی است. فرهنگ اقوام مغلوب، یا به سبب حسن نیت کسانی که دین نور می‌پذیرفتند رواج یافت و یا به سبب بدنیته و عمد و قصد منافقان یا کسانی که بر فرهنگ پیشین خود باورمند می‌ماندند و دیگران را طعن می‌زدند که چرا عقاید خود را به دلیل قوت و پیروزمندی و فتح قوم مهاجم پذیرفته اند.

دانش کلام کهن با توجه به خطرگاههای غافلگیرکننده پدید آمد، و [مجموعه] عقایدی بود که از توحید و تنزیه در نظریه ذات و صفات و افعال - نزد اشاعره - یا اصول توحید و عدل - نزد معتزله - دفاع می‌کرد. این دانش آنگاه که مفاهیم جوهر و عرض و زمان و مکان و صورت و ماده و قوه و فعل و علت و معلول، مفاهیم حاکم در طبیعات شدند، با فرهنگ دوران کهن بویژه فرهنگ یونانی پیوند یافت. اثبات صفت وحدانیت؛ ثنویت و نصارا را هدف می‌گرفت و تنزیه، تجسیم و تشبیه در ادیان کهن را از میان می‌برد و اثبات صفت غیریت با حادثها؛ علیه همه باورهای تجسد و حلول و اتحاد بود و دو صفت قدم و بقا؛ ازلیت ماده‌ها و قدم جهان در فرهنگ یونانی را به زیر ضربه می‌گرفت و اثبات معاد؛ معتقدان به تناسخ ارواح در گذشته را در فرهنگ هندی نفی می‌کرد و باور به امامت؛ با سیاست پادشاهان ایرانی و بیزانسی و قیصران رومی در تضاد بود. اکنون این چارچوب فرهنگی کهن یکسره دگرگون شده است: از یونان به غرب، از ایران باستان به ایران انقلاب، از هند بودایی به هند ملی - و یکی از پیشروان جهان بی طرفی و از قطبهای جهان سوم -، از چین باستان به چین امروز، از ادیان شرق باستان - هندوئیسم، مانوی گری و زرتشتی - به ادیان و ایدئولوژیهای غربی مدرن - مارکسیسم، لیبرالیسم و ملی گرایی -، از فرقه های یهودی کهن - عنانیت، عیسویت، ربانیت و قرائت - به فرقه های یهودی نو - لیبرالیسم، سنت باوری، آداب پرستی (conventionalism) و صهیونیسم -، از الهیات مسیحی کهن و عقاید آن درباره تجسد، رستگاری، خطا و قربانی به تئولوژی مسیحی مدرن، تئولوژی رهایی بخش، تئولوژی





توسعه، تئولوژی بحران، تئولوژی سکولار، تئولوژی سیاسی، تئولوژی «مرگ خدا» و همچنین همان گونه که در روزگار باستان فرهنگ یونان باستان از همه فرهنگها پیشی گرفته بود، امروزه از راه ترجمه هایی که بیش از صد سال است که انجام می گیرد، فرهنگ غرب سلطه و گسترش و پراکندگی دارد. و همان گونه که پیشینیان یا پیرو افلاطون صاحب الایدی و النور و پیشوای اشراقیان بودند یا سرسپرده ارسطو معلم اول و پیر حکیمان، آموزیان نیز یا هگل را که کاملترین ایده آلیست اروپایی است، برمی گزینند یا مارکس را که راه [و قانون] جامعه و تاریخ را کشف کرد، یا ایده آلیسم و خردباوری برساخته دکارت و کانت را می پذیرند یا واقع باوری تجربی ای را که بیکن و هیوم بنیادگذارند. و همچنان که سقراط در روزگار کهن می کوشید آگاهی را تحلیل کند تا حقیقت درونی را در آن بیافریند؛ «خود را با خود بشناس» و آن را با این سخن که «هر که خود را بشناسد خدای خود را شناخته است» تکمیل کند، در روزگار مدرن نیز هوسرل تلاش می کند آگاهی را تحلیل کند؛ «ای انسان حقیقت در درون تو نهفته است». و همان گونه که فرهنگ کهن، بنیاد پدیدآیی دانش کلام کهن بود، فرهنگ اروپایی امروز نیز برای بنیادگذاری دانش کلام مدرن ضروری است. عصر نیز تاریخی است. در عصر نخست، لشکریان اسلام فاتح و ملت اسلام پیروزمند بودند و نیازی به پدیدآیی عقایدی برای فتح یا جهاد یا زمین نبود، آزادیها تامین شده بود، فرد با حاکم مناقشه ای آزاد داشت و عدالت اجتماعی از بیت المال برای همه بطور یکسان رعایت می شد. ملت متحد بود و میان قبیله ها، قومها، گروهها و دولتها تفاوتی نبود و زمینی [وجود] داشت که بندگان صالح آن را به میراث برده بودند. هویت بر پایه تمایز آشکاری میان خود و دیگری، میان موروث و مهاجر و میان دانشهای عرب و دانشهای عجم موجود بود و ذات [یعنی همان امت اسلامی جدید] در رویارویی با امتهای کهن دیگر- یونانی و هندی و ایرانی- تحکیم و تاکید می شد و بیت المال چنان بود که نیاز مردمان را برمی آورد و مالیات از پس [هزینه] توسعه جامعه برمی آمد. مردم در کار فتح، بسیج بودند و به جهاد می شتافتند و در شهادت از یکدیگر پیشی می گرفتند و از سوی زمین خطری امت را تهدید نمی کرد؛ امت پیروزمند بود و [فرایند] عربی سازی، فعال و اسلام در حال گسترش بود.

ولی اکنون شرایط و احوال و زمینه ها دگرگون شده است؛ مرحله تاریخی نخستین برجها نمانده و این عصر دیگر آن عصر نیست، زمانه دگر گشته و وضعیت از پیروزی به شکست تحول یافته، و از فتح به اشغال، از وحدت به تجزیه، از برتری در زمین به فروتری، از عزت به ذلت و از

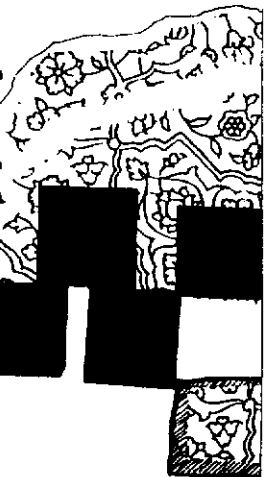
فتح امپراتوری ایران و روم به چالش نوی با شرق و غرب - در فلسطین و خلیج [فارس] و خاورمیانه - بدل شده است .

شرایط تاریخی [نیز] دگرگون شده؛ دیگر امت موجود نیست و لشکریان آن پیروزمند نیستند، نیروی کهن شرق و غرب - ایران و روم - رو در روی یکدیگر نیستند، بل دو قدرت نوین - روسیه و امریکا - (صرف نظر از دگر دیسپهای سیاسی و تنازلهای ایدئولوژیک روسیه) پدید آمده اند. زمین زیر اشغال است و آزادیها از میان رفته، مردم از گرسنگی و قحطی و هزاران گرفتاری می میرند. امت پراکنده است و بر خود چیره نیست و در غذا و سلاح و امداد دیگران است. هویت، با خود بیگانه و توده ها لاپالی شده اند، شرایط و احوال عوض شده و تاریخ در راه نو دوره تمدنی جدیدی افتاده که خطرها عقاید امت پیروزمند را مستقیماً تهدید نمی کند، بل زمین و ثروتهای امت شکست خورده را تهدید می کند. و این، متکلم جدید را ناگزیر می کند که به خطرگاههای نو بیندیشد و در معرکه های پیشین که خطری از آنها بر نمی خیزد، تاخت و تاز نکند - مانند براهین اثبات وجود خدا و اثبات آفرینش جهان و جاودانگی نفس. این معرکه ها پیشتر آزموده شده و میدانهایی نو پدید آمده که گوی در آن افکنده اند و سوارانی در آن یافت نمی شود. و او مادامی که عصر تغییر کرده و زمانه دگرگون شده و سراسر تاریخ از مرحله ای به مرحله ای دیگر و از دوره ای به دوره ای دیگر گذر کرده است، باید از ثروت و آینده امت به نام دانش کلام جدید دفاع کند و تعریف نو یا هدف نو یا موضوع نو و روشن نوی برای آن بیافریند؛ دانش کلام جدید [نماد] همپایی وجدان امت با روح عصر است تا بتواند از این گسست دشوار و دوگانگی شخصیت در میانه میراث گذشته و همواردجویهای کنونی برگردد.



سوم: شیوه های تحول تاریخی

بنابراین می توان دانش کلام را بازسازی کرد؛ از راه تحول تاریخی موضوع و روش و ماده و ایستارها و فرآورده ها و هدفها و سبک آن از عصر کهن به دوران مدرن، و از مرحله تاریخی نخستین - که هفت سده نخست را از سده اول تا سده هفتم فرا می گیرد - به مرحله تاریخی سوم آینده - از سده پانزدهم تا سده بیست و یکم [هجری]. چرا که مرحله میانی دوم از سده هشتم تا سده چهاردهم، مرحله شرحها و تلخیصهاست



و حکایت از پایان مرحله ای - همچنان که این خلدون اعلام کرد - و آغاز مرحله ای دیگر - همچنان که پیشروان نوزایش عربی بیش از دوست سال است اعلام کرده اند - می کند . این تحول تاریخی را می توان با شیوه های گوناگونی پدید آورد که بدین قرارند :

۱ . تاویل نواز کلام کهن

ماده دانش کلام کهن گاه مانند گوهرهای غبار گرفته یا معدنهایی است که در پی باخودبیگانگی متکلم و مردم ، گذشت زمان بر آن زنگار بسته است . غبارروبی و صیقلی کردن معدنها و بازگشت به بنیادها و ایستارهای طبیعی برای افراد و جوامع بسیار آسان است . نمونه آن تقسیم دانش کلام کهن است به عقلیات و سمعیات یا الهیات و نبوات . بخش نخست ، نظریه ذات و صفات و افعال - نزد اشاعره - یا دو اصل توحید و عدل - نزد معتزله - را شامل می شود و بخش دوم ، امور سمعی مانند : نبوت ، معاد ، ایمان ، عمل و امامت را . می توان این ماده کهن را با پاره ای تاویلهای که پرده از درونمایه برمی دارند و موضوع را به اصل خود باز می گردانند قرائت نوی کرد ؛ چرا که تاویل ، بازگشت به بنیادهاست . اوصاف شش گانه ذات - شامل : وجود ، قدم ، بقا ، غیریت با حادثها ، تنزیه و وحدانیت - اوصاف آگاهی ناپند که فیلسوفان در آن پژوهش کرده اند ؛ انیت نزد فارابی ، انسان پرنده نزد ابن سینا ، کوجیتو نزد دکارت ، من می اندیشم نزد کانت ، روح نزد هگل ، آگاهی نزد هوسرل یا نفس نزد عامه . و صفات هفت گانه ذات - شامل : علم ، قدرت ، حیات ، سمع ، بصر ، کلام و اراده - جلوه های نظری و عملی این آگاهی ، و تواناییهای معرفتی و رفتاری و استعدادهای ادراکی و فعلی آن هستند . علم همان آگاهی ناب یا عقل نظری است و قدرت همان آگاهی عملی یا عقل عملی است و حیات شرط این دو است . حی بن یقطان در دو قدرت نظری و عملی تمثّل می یابد ؛ این علم نیز تجربی است و با حواس از راه سمع و بصر که دو حس بنیادین در ادراک علوم و فنون هستند ، پیوند دارد و علمی آشکار است و نهان نیست و صورت بندی و بیان آن در کلام به انجام می رسد و علمی عینی و مستقل از هوا و هوس است و اراده ، آن را قصد می کند . به واقع ذات و صفات ، به آگاهی ناب یا آنچه صوفیان انسان کامل می نامند اشاره می کند ، همچنان که جیلی نیز آن را به همین اوصاف شش گانه و صفات هفت گانه توصیف می کند . ^۶ ولی افعال دربرگیرنده دو موضوع است : خلق افعال ، و عقل و نقل .

نخستین ، موضوع آزادی قرار می گیرد و دومی موضوع عقل که انسان متعین آزاد عاقل با آن دو ، تفرّد می یابد . و در نتیجه ماده الهیات کهن در حقیقت ، انسان باوری جدید است و ذات و



صفات از انسان کامل زنده عالم قادر پرده برمی دارد در حالی که افعال انسان متعین فرد، [حکایت از رفتار انسان] آزاد عاقل دارد. با این تأویل می توان حقوق از میان رفته آدمی را در این دوران از درون عقیده و مغز توحید بنیاد نهاد؛ به جای آن که انسان این عصر، بی هستی و بی ریشه و بی بقا و تنها چیزی باشد که در مرکبات عامه و در ازدحام راهها، عددی مانند دیگر عددها، تکراری و مانسته به جز خود گم شود، و به جای آن که مرده و نادان و ناتوان از شنیدن و دیدن و سخن گفتن و اراده کردن باشد. نظریه ذات و صفات و افعال نزد اشاعره یا دو اصل توحید و عدل نزد معتزله، از بُعد انسان در ماده کلام کهن پرده برمی افکنند و این چیزی است که ما پس از جلا و صیقل دادن، در دانش کلام جدید بدان نیازمندیم تا بتوانیم نیازهای عصر را پاسخ گوئیم و از حقوق انسان دفاع کنیم.^۷

ولی سمعیات یا نبوات که موضوعهای سمعی چهارگانه را دربر می گیرد: نبوت، معاد، ایمان، عمل و امامت، با قرائت نوی از آنها، تاریخ را کشف می کند؛ تاریخ بشری عمومی در نبوت و معاد را، نبوت، گذشته بشریت و معاد، آینده آن است.^۸ و تاریخ خاص، تاریخ افراد و جوامع در ایمان و عمل است و این دو به بُعد فرد یا شهروند اشاره می کند و امامت نیز به بُعد نظام سیاسی یا دولت اشاره می کند.^۹ نبوت، همان گذشته و معاد، همان آینده و ایمان و عمل، همان امر خاص فردی است در حالی که امامت آن امر حاضر جمعی است. بنابراین سمعیات یا نبوات، همان تاریخند: تاریخ عام که انسان کامل با آن رویاروست و تاریخ خاص که انسان متعین در برابر آن است. و در نتیجه با این قرائت نو، تقسیم دانش کلام قدیم به عقلیات و سمعیات یا الهیات و نبوات، قرار دادن دو بعد انسان و تاریخ در دانش کلام جدید است، این دو بعدی که در وجدان معاصر ما نایاب و ناپدید است؛ غیاب انسان و غیاب تاریخ.^{۱۰}

۲. آشکارسازی جدید از قدیم [زنده کردن پاره ای از مسائل دانش کلام کهن]

دانش کلام جدید بدین معنا نیست که همه چیز از بن به عقب برگردد و دگرگون شود، بل به معنای استمرار پاره ای از قلمروهای دانش کلام کهن است که هنوز نسبت به ما، و در مقایسه با اوضاع کنونی، پیشروی و پیشرفت به شمار می آید. مانند مقدمات نظری عمومی ای که ضمیمه نظریه علم و پاسخ پرسش «چگونه بدانیم؟» و «نیز ضمیمه» نظریه هستی و پاسخ پرسش «چه چیز را بدانیم؟» است. نخستین، ابزار معرفت است و دومی موضوع معرفت. نظریه کهن علم، علم را بر پایه حس و عقل و نقل بنیاد می گذارد و حجت نقلی را ظنی قرار می دهد و آن را جز با حجت عقلی به امر یقینی بدل نمی سازد. ما اکنون به عقاید ایمان داریم بی آنکه نظریه ای در علم داشته



باشیم و بر آن برهان ساخته باشیم، و استشهادهای فراوانی به ادله نقلی در کار می آوریم بی آنکه آنها را با ادله عقلی تأیید کنیم؛ و به متون استناد می کنیم؛ هرکس ایستار پیشینی خود را با آنچه [از متون] برمی گزیند، تأیید می کند. خرد تباه شده و یقین نایاب گشته است. نظریه کهن علم همه گونه های شک و گمان و پندار و نادانی و تقلید را نفی می کرد و علم انسانی را در مقام بنیادی برای دانش کلام استوار می ساخت و نخستین امر واجب را نظر [و اندیشه و تأمل] قرار می داد و نظر صحیح را مفید علم می انگاشت.^{۱۱} ولی ما گمان را ترجیح می دهیم، از تردید ابا داریم، به وهم حکم می کنیم، به تقلید ایمان داریم و بر این که دانش کلام، دانشی الهی است و ایمان، نخستین امر واجب است و نظر صحیح افاده علم نمی کند تأکید می ورزیم.

موضوع دانش کلام کهن هستی است، یعنی طبیعت، اشیاء یا اجسام. و این همان چیزی است که پیشینیان، آن را مبحث جوهر و اعراض - که سه چهارم دانش متاخران را تشکیل می دهد - می نامیدند. بنابراین موضوع دانش، هستی است یعنی چیز [شئی]. تا این که تاسیس این دانش بر [پایه] طبیعت [شناسی] انجام گیرد. و این همان چیزی است که برابر طبیعیات فیلسوفان است؛ بحث در اجسام و اکوان و حرکت و زمان. پس از این از طبیعت به مابعد طبیعت و از مرئی به نامرئی و از معلوم به مجهول و از عالم شهادت به عالم غیب - با قیاس غایب به شاهد - و از حادث به قدیم، یا به زبان پیشینیان، از ممکن به واجب گذر می شود. راه به سوی خدا، راهی تصاعدی است؛ از جهان به خدا، از مخلوق به خالق، با استقرای حوادث جهان و نه استنباط از قواعد ایمان. ولی ما اکنون مستقیماً به خدا توجه می کنیم بی نگرش در جهان، در الهیات می اندیشیم بی تأمل در طبیعیات، به خالق روی می کنیم بی اندیشه در مخلوق، به نتیجه شتاب می کنیم بی مقدمات، و بر این روی است که علم و دین در میان ما تباه شده است. آنگاه دانش دیگران را که ناسازگار با الهیات، روئیده و پدید آمده وارد می کنیم و در نتیجه الهیات ما لنگ و بی رنگ و ناتوان است و طبیعیات ما وارداتی و تقلیدی.^{۱۲}

هنگامی که پیشینیان عقاید را به دو نوع عقلیات و سمعیات تقسیم می کنند [مرادشان این است که] عقلیات از عقل و نقل فراهم آمده و سمعیات تنها بر نقل تکیه می کند، عقلیات را بر پایه نظریه پیشین علم، یعنی می انگارند و سمعیات را ظنی، عقلیات درست و خطا دارند؛ عقل می تواند درستی آن را اثبات کند و ناراستی نقیض آن را نفی کند،^{۱۳} در حالی که سمعیات خطا و درستی را بر نمی تابند؛ چرا که صحت و درستی آنها و امدار و تواتر آنهاست و به سند آن [باز می گردد] نه به متن آن. و از آنجا که پیشینه آن «اخبار آحاد» است و اخبار آحاد در گستره نظری، ظن آفرین و در قلمرو عمل، یقین آفرین



هستند آنها از لحاظ نظری، ظنی می مانند و کسی را به دلیل انکار یا تردید در آنها نمی توان تکفیر کرد. گوهر عقلیات، نظریه ذات و صفات و افعال نزد اشاعره و دو اصل توحید و عدل نزد معتزله است؛ و این به معنای وجود اصلی یگانه و عام و فراگیر و منزّه است که در برابر آن همه برابرند (ذات و صفات) و این که انسان، آزاد، عاقل، مختار، و مسؤول است (خلق افعال و عقل و نقل). این گوهر عقیده و مغز دین است که به سبب آن و در آن یقین هست. و جز این، نبوت و معاد و ایمان و عمل و امامت، اموری سمعی اند و از ظن تجاوز نمی کنند. عقل بدیل نبوت است و طبق نظریه علم، از حس و عقل دلیلی بر معاد نیست. و ما دل مردمان را نشکافته ایم تا ببینیم چه کسی مؤمن و چه کسی کافر و چه کسی منافق است. ولی ما در این دوران این دو را درآمیخته ایم و عقلیات را با حجت های نقلی اثبات می کنیم و آن را در حاشیه قرار داده ایم و به بودن آنها اطمینان نداریم و در آزادیها و عقلهای خود تردید روا داشته ایم. [در عوض] در سمعیات، پرگویی کرده ایم و مردم را یکسره به خاطر مسائل عذاب قبر و نکیر و منکر تکفیر کرده ایم و دل آدمیان را شکافته ایم و درباره مسلمانان به کفر دآوری کرده ایم و یکی را فاسق خوانده ایم و دیگری را عاصی نامیده ایم. اموال و حرمت را به باد اباحه داده ایم و نظام خود را نظامی جاهلی دانسته ایم و همه جامعه را تکفیر کرده ایم. عقلیات را که مغز عقیده و گوهر ایمانند و انواده ایم و سمعیات را به جای آنها نشانده ایم. عقل از میان سارخت برکشیده و از جهان یکسره دامن درچیده است. با دنیای خود بیگانه شده و در رؤیاهای پندارها فرو غلتیده ایم.

می توان موضوع امامت را [نیز از دانش کلام کهن بیرون کشید و دوباره] آشکار کرد و این که امامت، عقد و بیعت و اختیار است و مخلوق نباید در محصنیت خالق از مخلوقی دیگر اطاعت کند و خطبه ابوبکر، در سقیفه بنی ساعده، قانون اساسی روزآمدی برای همه مسلمانان، چه حاکم و چه محکوم، است. بویژه در عصر ما که امامت به تعیین نص از راه وراثت بدل شده است؛ وراثت پادشاهی از پادشاهی دیگر یا امیری دیگر یا از راه کودتا و انقلاب است؛ افسری از افسری دیگر و ارتشی ای از ارتشی ای دیگر. و به جای آن که امامان از قریش باشند امامان از لشکر سر بر می آورند. شورا و بیعت از میان رفته و اختیار به دروغی بدل شده و به بجای اهل حل و عقد، مجلس مردم و شورا نشسته که دورترین چیز به خبرگان و رعایت مصلحت عمومی است.

۳. احیای گزینش گزینه ها (بدلیها)

در دانش کلام کهن موضوعهای دیگری هستند که هنوز مانند کلام و شایسته اند. مانند: افعال و عقل و نقل یعنی مسائل عدل، و ایمان و عمل و امامت. اینها موضوعهایی هستند که





ویژگی عملی دارند و به رفتار فرد و جمع وابسته اند؛ آنچه هست این است که گزینه های کهن در شرایط و زمینه های متغیر عصر، دیگر درست به نظر نمی آیند.^{۱۴} مثلاً در موضوع خلق افعال در روزگار گذشته قول مختار، کسب بوده که راه حل میانه جبر و اختیار است چرا که جبر باوری در قدیم [به معنای] انتخاب سلطه بود و باور به خلق افعال [به معنای] مبارزه بوده است؛ معتزله و خوارج، و باور به کسب [در واقع] انتخاب دولت مشروع و حزب حاکم بوده است؛ اشعریه.

ولی اکنون شرایط تغییر یافته است؛ ما دولت قاهر را سرنوشت ناگزیر، و سرگذشت شکست مندانه و زبون مایه خود را گریزناپذیر می بینیم. مبارزه زیر فشار دولت قاهر و در درون محاصره ایدئولوژیهای آزادی باور مانند لیبرالیسم غربی ناکام و بی بو و رنگ می ماند. اندیشه جدید ما کوشید این جامه را برون آورد و افغانی تفسیر دوباره ای از قضا و قدر در مقام آزادی درونی و ذاتی به دست داد و به آزادی در اندیشه علمی سکولار فراخواند و طهطاوی لیبرالیسم را بنیاد دولت مدرن قرار داد ولی دولت مستعجل اصلاح، دیر نپایید و زود برچیده شد.^{۱۵} اندیشه علمی سکولار به دلیل دچار شدن در دام غرب زدگی محصور ماند و دولت لیبرال مدرن از آغاز انقلابهای معاصر غربی گرفتار پراکندگی شد.

شرایط تغییر کرده و شرایط این دوران گزینه دیگری را الزام می کنند که با گزینه کهن در تعارض است: خلق افعال و این که آدمی آزاد و مختار و مسؤول است و آفریننده و مالک رفتار خود است. پیشینیان از حق خدا سخن می گفتند، همچنان که شرایط دوران قدیم این را الزام می کرد و دین در میان انبوه ملل و نحل کهن پدید آمده بود. ولی شرایط دوران مدرن دفاع از حقوق تباه شده انسان در میان انبوه رنج و خواری و زبونی را الزام می کند.^{۱۶}

نمونه دیگری نیز می توان آورد؛ موضوع عقل و اختلاف میان دو گزینه بنیادین: نقل نزد اشاعره، بنیاد عقل است و عقل نزد معتزله، بنیاد نقل. با نگاه به شرایط عصر قدیم و درانداختن مردم به تأمل عقلانی، راه حل اشعری را آزمودیم تا این که به تکافؤ ادله رسیدیم و مذاهب، متعدد شدند و مردمان هرچه خواستند برگزیدند. و نقل، مرشد و هادی و راهنمای رفتار، و معیار و مقیاس حق و باطل انگاشته شد. شرایط اکنون دگرگون شده است؛ مردمان در اعتماد به نقل مبالغه کردند تا آنجا که عقل تابع نقل گردید، اختیار نقل به دست هوا و هوس و مصلحت و انفعال و ایستار روانی افتاد، عقل پنهان گشت، گفتگو نایاب گردید و تعصب و تشنج سروری یافت. هرکس متنی را بر روی برادرش افکند تا آنجا که در جنگ مرامی با متون، هریک دیگری را تکفیر کرد. در شرایط عصر ما «پدرت خود را با متون حمایت کرد پس دزدان درآمدند». شرایط دوران ما

فراخوانی به عقل و دفاع از عقلانیت را ایجاب می‌کند، همچنان که تاریخ اندیشه مدرن ما بر این دلالت می‌کند. از این رو گزینه معتزلی-که عقل را بنیاد نقل می‌داند- با شرایط این دوران ضرورت می‌یابد. و گزینه کهن و گزینه نو، هر دو، ایستاری شرعی اند و نمی‌توان آن را به وقوع در عقلانیت اروپایی و قربانی غرب زدگی شدن-مانند پاره‌ای سکولارها- متهم کرد.^{۱۷}

به جای آن که بگوییم ما در جهانی بی هدف زندگی می‌کنیم که صلاح و صلاحیت در آن رعایت نمی‌شود و علیّت بر آن حکومت نمی‌کند و رنجها و دردها گریزنناپذیرند- همچنان که گزینه اشعری کهن چنین باور داشت- می‌توان گزینه اعتزالی را زنده کرد و برگزید؛ با توجه به شرایط این دوران که دستیابی به اهداف کلی، هدفمندی را ضرورت می‌بخشد؛ و دفاع از مصالح مردم و چاره‌اندیشی برای دردهایی- که سرپوشی برای احساس ناتوانی از دفع ظلم است-، رعایت و توجه به صلاح و صلاحیت مند را ایجاب می‌کند؛ و برای آن که انسان بتواند جهانی را که در آن زندگی می‌کند دریابد- و بر قوانین آن به سود خود چیره شود-، باید جهان را علیّت مند و اسباب را فراگیر ببیند.^{۱۸}

در موضوعهای سمعی ظنی که وجدان و آگاهی فرهنگی مردم را می‌سازد، نیز می‌توان توان انتخاب میان گزینه‌ها را زنده کرد و بازیافت. مثلاً درباره نبوت می‌توان احکام سه گانه عقل درباره آن را- طبق مراحل تکامل بشریت و پیشرفت آگاهی انسانی- جاری دانست. نبوت در آغاز واجب بود، سپس در آخرین مرحله وحی- یعنی اسلام- ممکن شد، چرا که عقل بنیاد نقل است و هر که در عقل طعن زند در نقل طعن زده است و منقول صحیح با معقول صریح موافق است. از این پس نبوت محال است زیرا وحی کمال یافته و عقل انسانی به استقلال ذاتی رسیده است.

هم چنین درباره معجزه باوری؛ نخست ضروری بود، تا آگاهی انسانی از سیطره طبیعت رها شود و آنگاه در واپسین مرحله وحی، اعجاز به اعجازی ادبی و تشریحی و فکری بدل گشت، و اکنون محال است. چرا که وحی کمال یافته و نبوت به فرجام رسیده و قوانین ثابت طبیعت و ستهای جهان سزاوار برای آدمی- با آبدانی زمین- تسخیر شده است و ما در دورانی هستیم که هر روز معجزه‌ها بیشی و فزونی می‌گیرند و با کرامات و خرافات درمی‌آمیزند. به جای تکیه بر اوصاف پیامبر- آنچه واجب و محال و ممکن است-، برای پرهیز از درد شخص باوری در زندگی روزمره، و شخص پرستی در زندگی سیاسی، می‌توان بر پیامبری تکیه کرد.^{۱۹}

درباره موضوع معاد، به جای شکستن قانون استحقاق و گسستن ارتباط عمل با جزا و طعن در فراگیری و دوام آن با شفاعت و بشارت در عصری که هر روز برای میانجی بودن و انکار عمل در مقام





منبع ارزش و جزا، قانون شکسته می شود؛ گزینه دیگری که با نیازهای این عصر مناسب تر است، شمول و دوام استحقاق و رد و رفض همه جلوه های میانجی گری و بخشش و اکتشافات برکت است. و اگر پیشینیان در صراط و میزان و حوض، گزینه حسی شیئی عینی را انتخاب می کردند، دوران ما گزینه معنوی را برمیگزیند که این تصاویر هنری را به معناهای آنها در عدالت و جزا باز می گرداند، در جهانی که ستم بر آن چیره است و حق مظلوم تباه می شود و ظالم، بی قصاص در آن زندگی می کند.^{۲۰}

درباره موضوع ایمان و عمل، پیشینیان سه راه حل داده اند: نخستین راه حل، ایمان با زبان را موجب تخفیف شدت تکفیر یا خلع سلاح مبارزه با حاکم ظالم قرار می دهد (مرجئه). دومی ایمان با عمل را تقویت مبارزه و شورش بر حاکم ظالم می انگارد؛ (کسی که عملی نمی ورزد ایمانی ندارد.) (خوارج). و سومی به راه میانه ای باور دارد و همه مردم را مؤمن و همه مردم را کافر می انگارد. همه اینها ایستارهایی سیاسی اند که می توان از شریعت سندی برای آنها یافت. آنچه امروز مهم و مطلوب است، این است که: شرایط این دوران چه چیز را الزام می کند؟ همه مردم را بی عمل مؤمن دانستن که با اجتهاد و فریاد مصلحان در نمی سازد چه بسیار سخن و چه اندک رفتار؟! یا همه مردم را کافر انگاشتن که امروزه در میان ما روی می دهد و مسلمانان پاره ای از جناحهای اسلامی معاصر را تکفیر می کنیم؟- یا راهی میانه را در پیش گرفتن که مشروعیت و عدم مشروعیت را به دست می دهد و احتمال و امکان حرکت و اراده را، از راه توبه، باز می نهد؟ آیا توحید و یگانگی میان قول و عمل و اندیشه و وجدان، میان درون-یعنی اندیشه و وجدان- و بیرون-یعنی قول و عمل-، به از میان بردن نفاق و ترس و هراس و دوگانگی شخصیت که ویژگی رفتار افراد و گروهها در این دوران شده، نمی انجامد؟^{۲۱}

اما موضوع امامت؛ پیشینیان امامت را فرع- و نه اصل- قرار دادند. چرا که اهل سنت پس از شهادت علی و حسین و نصب معاویه و یزید به منصب حکومت کلید فرمانروایی را در دست داشتند، ولی شیعه می کوشید سلطه غاصبانه حکومت را از میان ببرد. از این رو امامت را از اصول و هم ارز توحید و عدل قرار داد. اکنون در سایه اوضاع کنونی و لایالی گری و منفی نگری توده ها کدام یک برای ما بهتر است؟ آیا مسأله حکومت و سلطه را فرعی بدانیم یا اصلی؟ پیشینیان موضوع حکومت را در امام و اوصاف او مشخص نمودند و امام را دارای کامل اوصاف و مانند انسان کامل دانستند و کمتر بر نهادهای دولت و حقوق مردم تکیه کردند. آن چنان که در دوران ما حاکمان، خداگونه [و مقدس] می شوند و دولتها و نهادها شخصی می گردند تا آنجا که نهادها و دولتها- آشکار و نهان- به نام رئیسشان شناخته می شوند. آیا می توان موضوع حکومت را چونان سلطه ای

غیر شخصی و نهاد‌های اجرایی و حقوق شهروندان نگر است؟ و اگر پیشینیان درباره اطاعت از پیشوایان داد سخن می‌دادند «واطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم»، آیا در دوران ما بازگشت اولی الامر امکان دارد؟ و ممکن است اگر آنها وظیفه حسبه و امر به معروف و نهی از منکر و قضاوت بر پایه معیارهای شرعی را انجام ندادند آنها را نصیحت کرد و حتی بر آنها شورید؟ ۲۲

۴. آفرینش گزینه‌های نو

گاه احیای قدرت انتخاب گزینه‌های کهن، برای بنیادگذاری دانش کلام جدید کفایت نمی‌کند. چرا که این کار همواره در قلمرو آفرینش پیشینیان محدود می‌ماند، گویی که امروزیان توانایی ایجاد گزینه‌ای نو و استمرار آفرینش تاریخی را ندارند و نهایت کوشش آنها احیای قدرت انتخاب گزینه‌ای از میان گزینه‌های بر ساخته و آفریده پیشینیان، بی جسارت و گستاخی آفرینشی نو، است. آفرینش نو با همان شرطها ممکن است: قرائت عصری متون، و قرائت عصر در متون. و چون عصرها متحول و متغیرند، قرائتها نیز متغیر می‌شوند و کلام از کلام کهن به کلام جدید تحول می‌یابد.

درباره تعریف علم از نظر موضوع و روش و هدف [باید گفت که] پیشینیان موضوع دانش کلام را کلام خدا در مقام صفتی از صفات او و وحی او، که در قرآن باز نموده شده، قرار می‌دادند. امروزیان موضوع دانش کلام را کلام انسان درباره خدا و صورت بندی مسائل آن می‌دانند؛ برای این که بدانند آیا این مسائل خبری و گزارشی اند و از واقعیت حکایت می‌کنند یا این که گزاره‌هایی انسانی اند و آرزوها و خواسته‌ها را

بیان می‌کنند؟ دانش کلام جدید «سخنی از خدا» نیست، بل «سخنی درباره خدا» است و از کلام متکلم مشتق شده نه از کلام خدا. روش آن به شیوه پیشینیان دفاع از عقیده نیست، بل تحلیل مسائل به شیوه امروزیان و تحلیل واقعیت برای صورت بندی آن در مسائل است. و هدف آن، نه رستگاری اخروی، بل صلاح دنیوی و چیرگی بر با خود بیگانگی فرد و جامعه و بازگشت به واقعیت به جای برون شدن آن است. بر این پایه دانش عقاید، به ایدئولوژیهای این زمانه - که انگاره‌های مردم را از جهان به آنها می‌دهد و شیوه‌های رفتار و عمل را به آنها می‌آموزد - شبیه تر است. بنابراین عقاید ابزاری برای دستیابی به صلاح بر روی زمین است و به خودی خود هدف نیست.

می‌توان نظریه علم پیشینیان را که بر حس و عقل و نقل تکیه می‌کرد، تحول و تکامل داد و آن را بر وجدان و ادراک مستقیم از متن و واقعیت استوار ساخت. بحراناها از پی یکدیگر می‌آیند، اندوه فزونی





گرفته و مصیبت فراگیر شده و آدمی با سراسر وجود خود واقعه را درمی یابد و درک می کند و سینه اش تنگ می شود، نفس نفس می زند و دژم می گردد، می شورد و درنگ می کند، کنش پذیر می شود و فریاد برمی آورد. بحران ما نیازمند استقلال نظری نیست، پندار ما آشکار است. متن، خود سخن می گوید؛ نه هر متنی، بل متنی که چیزی در نفس [آدمی] برمی انگیزد، اندوهی می زداید، از نیازی پرده برمی دارد و گره بحرانی را می گشاید. از اینجاست که متن به واقعیت و واقعیت به متن بدل می شود. همچنان که نخست بار در «اسباب نزول» چنین بوده و گویی دوباره بر ما نازل شده است.

به جای آن که بر مبادی صوری عام در متافیزیک وجود مانند: هستی و نیستی و ماهیت، وجوب و امکان و استحاله و پدیدارهای وجود یعنی اعراض و آنگاه خود وجود یعنی جوهرها و خود وجود که وجود حسی مادی، وجود طبیعی، زمان و مکان، حرکت و سکون است و همه آنچه در طبیعیات کهن شناخته می شد، بسنده کنیم، نظریه وجود را [نیز] می توان تحول و تکامل داد. چرا که امروزه طبیعت، موضوع تامل عقلانی به شمار نمی رود بل موضوع علوم طبیعی است. از این رو می توان در دانش کلام جدید وجود صوری و طبیعی را به وجود انسانی و اجتماعی بدل ساخت. و در نتیجه آنچه از وجود اجتماعی و تاریخی، وجود انسانی دانسته می شود، وجود زنده است نه وجود صوری فارغ یا شیشی طبیعی.

[همچنین] در ذات و صفات یعنی در اصل توحید، به جای صورت بندی آن طبق نظریه جوهر و اعراض در اندیشه یونانی، حامل و محمول، اصل و فرع، می توان آن را در دانش کلام جدید طبق نیازهای زمانه و نیز بر پایه متون صورت بندی کرد. اگر زمانه ما زمانه سرزمین غصب شده و تبااهی فلسطین در رویارویی با دشمنی است که میان خدا و زمین - همچنان که در صهیونیسم مطرح است - پیوند می زند؛ ارض موعود و میثاق و قوم برگزیده خدا؛ در دانش کلام جدید می توان عقیده را با عقیده رویاروی نشانند، آهن را جز آهن نمی برد. متون میان زمین و آسمان پیوند زده اند، تصویر خدا [تصویر] خدای آسمانها و زمین است؛ رب السموات والارض، هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله. بنابراین چرا در نظریه ذات و صفات اشعری و در اصل توحید اعتزالی تنها او خدای آسمانها به شمار می آید؟ چرا دانش کلام جدید ارتباط خدا با زمین را در رویارویی با دشمنی که همین کار را می کند، تبیین و توجیه نمی کند و بر سر دفاع از اسلام و تأسیس عقیده به زبان و فرهنگ زمانه جهد نمی ورزد؟

درباره افعال نزد اشاعره، و از آن میان اصل عدل، نزد معتزله می توان سویه نوری از آرزوی انسانی آفرید که علم پیشینی الهی یا قدرت فراگیر الهی نیست - همچنان که در دانش کلام کهن در

عقیده قضا و قدر بود. بل ایستار انسانی ای است که آزادی فردی را مرزبندی می کند. چرا که آدمی اگرچه آفریدگار افعال خود است ولی آفریننده ایستاری که در آن زندگی می کند نیست. این مرزبندی از واقعیت مایه می گیرد نه از اراده الهی، از زمین برمی خیزد نه از آسمان. و چرا مرگ، رزق، قیمت، فقر و غنا از خدا برآید. همچنان که در دانش کلام کهن بود در دورانی که او عقاید را در محیط ادیان نخستین بنیاد گذارد؟ و چرا مرگ سبب ساخته علی که در دانش پزشکی کاویده می شود و نیز معلول جرم و حوادث دانسته نشود همچنان که دانشمندان و فقیهان چنین می کنند؟ و چرا ارزشها و قیمتها در بازار و با قانونهای عرضه و تقاضا. آنچه آن که اقتصاددانان بیان می کند. تعیین نشود؟ و چرا روزیها بر طبق فقر و غنا به نسبت [سهم] شهروندان در درآمد ملی و ساختار طبقاتی جامعه. چنان که جامعه شناسان باور دارند. سنجیده نشود؟ عصر نخستین، زمین را از آسمان می نگرست و این زمانه، آسمان را از زمین [می نگرد]. و در نتیجه وحدت نخستین علم اصول بدان بازمی گردد، وحدت دانش اصول دین و اصول فقه، وحدت نظر و عمل، عقیده و شریعت.

دانش کلام کهن نقل را در برابر عقل قرارداد و عقل را در برابر نقل، همچنان که در موضوع خلق افعال، اراده الهی در برابر اراده انسانی می ایستاد و قدرت آدمی در برابر قدرت الهی. دانش کلام جدید می تواند معیار سومی نیز بیفزاید و آن واقعیت یا مصلحت است، مقیاسی که بویژه اصولی است و دانش کلام نیز همان دانش اصول دین است، یکی از دو شاخه دانش اصول. و به جای آن که موضوع دانش اصول دین، حقیقت نظری یعنی عقیده باشد و موضوع دانش اصول فقه، حقیقت عملی یعنی شریعت؛ دانش اصول که اصول دین و اصول فقه را فرا می گیرد موضوعش حقیقت نظری و عملی می گردد.

[همچنین] می توان درباره نبوت، نقش متن را مانند نقش حدس نخستین یا مصادره یا مسلم [axiom] یا بدیهی، در روش استنباطی یا افتراضی انگاشت که تحقیق پذیر یا پذیرای فرضیه ای است که در روش تجربی به قانون تحول می یابد؛ این همه پس از آزمون متن «ناسخ و منسوخ». همچنان که می توان ریشه آگاهی تاریخی را در آن دانست و مفهوم پیشرفت را از آن میان آشکار ساخت. معاد [نیز] به خواست انسان در فراگذر از مرگ و بلندی عمر و ماندگاری اثری از میان کارها [یی که آدمی انجام می دهد] و یادبود در دل دیگران و روی زمین و در تاریخ، اشاره می کند. ولی ایمان و عمل همان مسأله نظر و عمل، اندیشه و کنش نظری و تطبیق است که در ایدئولوژیهای سیاسی بر پایه اولویت یکی بر دیگری شناخته شده است: جهان یا تغییر جهان. اگر





دانش کلام کهن، امام را توصیف می کند دانش کلام جدید، ملت و توده ها را وصف می نماید. و اگر فروپاشی تاریخ در دگردیسی خلافتِ راشد به پادشاهی و از خیر القرون به زمانهٔ پست، پیشینیان را دهشت زده کرد، هر چه زمان پیش می رود با توجه به ارتباط فضیلت با عصر فتنهٔ کبرا، فضیلت نیز کاستی می گیرد ولی نوزایش کنونی، که مابیش از دو بیست سال است در کار آن می کوشیم و یکی از مراحل آن رهایی از استعمار بود، چنین می آموزد که زمان پیش می رود و فضیلت، نه کاستی که فزونی می گیرد و خوش بینی نیروی بیشتری برای تربیت افراد و ملتها دارد تا بدینی. همهٔ نوزایشها بر پایهٔ فلسفه های پیشرفت بنا شده اند نه فلسفه های پسرقت، فلسفه های نوزایش نه فلسفه های انحطاط. ۲۳ حدیث کهن فرقهٔ ناجیه نقش خود را در دفاع از سلطهٔ حاکم-که فرقهٔ ناجیه بود- و ضد مخالفت سیاسی و ارشاد فرقهٔ هالکه به خوبی ایفا کرده است. اکنون وحدت ملی اقتضا می کند که همهٔ فرقه های امت به رغم اختلاف چارچوبهای نظری در پروژهٔ ملی مشترک همکاری کنند؛ همه با وحدت ناجی اند و همه با پراکندگی هالک. ۲۴

ناسازگاری میان دانش کلام کهن و عصر جدید- در وجدان جهان و شهروند- چیزی است که همه آن را احساس می کنند و نیاز به دانش کلام جدید مطابق شرایط عصر اکنونی، نیازی است که همه آشکارا و نهان درمی یابند. و درک و دریافت و آگاهی از چیزی، نخستین مرحلهٔ علم است. آنچه می ماند صورت بندی و داوری است و این وظیفهٔ نسلهای آینده است.

پی نوشتها

۱. شهرستانی. الملل والنحل (دو جلد)، مکتبه صبیح، قاهره، بی تا. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام (سه جلد)، دارالمعارف ۱۹۶۶. حسن حنفي، من العقيدة الى الثورة، جلد نخست، المقدمات النظرية، الفصل الثاني: بناء العلم، ص ۱۴۱-۲۲۷.
۲. «تاریخ باوری (Historicism) گرایشی در فلسفه و علوم انسانی است که با توجه به سیر تاریخی تکوین پدیده های اجتماعی، معنای آنها را روشن می کند. و نیز فلسفه ای است که به تاریخ اصالت می دهد و تاریخ انسان و حتی تاریخ وجود را دارای سیر تکوینی کمال یابنده و متوجه به جهتی خاص می داند (همچون هگل و مارکس)» به نقل از داریوش آشوری. ر. ک: کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، ج ۷، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۷، ص ۴۳۵. (مترجم)
۳. مانند: «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» اشعری (۳۳۰هـ)، «التنبیه و الرد علی اهل الاهواء

والبديع) ملطى شافعى (٣٧٧هـ)، «التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعترزة» باقلانى (٤٠٣هـ)، «الفرق بين الفرق» بغدادى (٤٢٩هـ)، «الفصل» ابن حزم (٤٥٦هـ)، «اعتقادات فرق المسلمين والمشرکين» رازى (٦٠٦هـ)، «فرق الشيعة» نوبختى و... .

٤. مانند: «طبقات المعتزلة» بلخى (٣١٩هـ) و قاضى عبدالجبار (٤١٥هـ) و حاكم حبشى (٤٩٤هـ).

٥. حسن حنفى: «من العقيدة الى الثورة» جلد نخست «المقدمات النظرية» باب سوم: بناء العلم، ص ١٤١-٢٢٧.

٦. همان، جلد دوم، توحيد.

٧. همان، جلد سوم، عدل.

٨. همان، جلد چهارم، نبوت و معاد.

٩. همان، جلد پنجم، ايمان و عمل و امامت.

١٠. نگاه كنيد به دو بحث من «چرا مبحث انسان از ميراث كهن ما غايب است؟» و «چرا مبحث تاريخ از ميراث كهن ما غايب است؟» در: دراسات اسلاميه، ص ٣٩٣-٤٥٦، الانجلو المصرية، قاهره، ١٩٨١.

١١. «من العقيدة الى الثورة» المجلد الاول: المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظريه العلم، ص ٢٣١-٤٠٩.

١٢. همان، جلد نخست، فصل چهارم، نظريه وجود، ص ٤١١-٦٣٦. الازهر مبحث وجود را از ماده درسى علم كلام حذف ساخته و دانش كلام را از نظريه ذات و صفات و افعال و بر پايه روش تصويب شده سال ١٩٣٦، قانون شماره ٢٦، آغاز مى كند. ر.ك: الايجى، مواقف، عالم الكتب، بيروت، بي تا، ص ٧٨-١٢٢ و ١٥٦ و ٢٠٠.

١٣. شايد درست اين باشد كه بگويم درسى آن را اثبات كند و ناراستى نقيض آن را نيز اثبات نمايد زيرا اگر درسى آن اثبات شود ولى ناراستى نقيضش نفي گردد، بناچار در يكي از اين اثبات و نفيها خلى هست. (مترجم)

١٤. حسن حنفى. «التراث والتجديد»، موقنا من التراث القديم، القاهرة، المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٠، ص ١٥٧-١٧١.

١٥. ر.ك: پژوهش من: كيوه الاصلاح در «دراسات فلسفية» ص ١٧٧-١٩٠ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

١٦. من العقيدة الى الثورة: جلد سوم، العدل، فصل نهم، خلق الافعال ص ٥-٣٨١.

١٧. همان، فصل هشتم، العقل الغائى ص ٣٨٣-٥٩١.

١٨. همان.

١٩. همان، فصل نهم، تطور الوحي (النبوة) ص ٥-٣١٩.

٢٠. همان، فصل دهم، مستقبل الانسانية (المعاد)، ص ٣٢١-٦٠٧.

٢١. همان، فصل يازدهم، النظر والعمل (الاسماء والاحكام)، ص ٥-١٦١.

و نيز پژوهش من درباره اندیشه دينى و دوگانگى شخصيت در «القضايا المعاصره» ج ١، فى فكرنا المعاصر ص ١١١-١٢٧ دارالفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٦.

٢٢. «من العقيدة الى الثورة» جلد پنجم. فصل دوازدهم: الحكم والثورة (الامامة)، ص ١٦٣-٣٣٦.

٢٣. همان، جلد پنجم، الامامة فى التاريخ، انهيار ام نهضة، ص ٣٣٦-٣٩١.

٢٤. همان، جلد پنجم، من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية، ص ٣٣٦-٣٩١.

